آخر خطاب للفلسفة العربية الإسلامية في المدينة الفاضلة عند الطوسي والدواني

علي زيعور

مدخل

١ ـ إعادة معنية للفلسفة العربية الاسلامية، ولقطاعها السياسي (أو للسياسيّات):

تتجه الدراسات نحو **إعادة التعضية** للوعي الفلسفي، في تاريخ الفكر العربي الاسلامي، بحيث يتعمق ويتوسع. ولقد دخلت إلى حلبة الفلسفة **شخصيات كانت مغمورة**؛ وترهّفت معرفتنا بشخصياتٍ أخرى عن طريق نشر النصوص، وإعادة الكتابة، **والنظر في موضوعات ترتدّ إلى الجماليات، والقيميات والأَيْسِيّات**. والتلبّث الآن وهنا أمام فلسفة الطوسي (ت ٦٧٢/١٢٧٤) والدوّاني (ت /١٥٠٢م)[1] في الحكمة العملية، أو **في سياسة المُدن الفاضلة**، يوضح النقص في كتبنا المتوفرة في مجال تأرخة الفلسفة العربية الاسلامية، وضرورة إعادة النظر في تلك التأرخة بحيث تنطوي على أعلام جُدد، وموضوعاتٍ مستحدثة متعلقة بالبحث في الأعمّ والمجرّد أو في المعرفة المحضة وقضايا الانسان والقيم.

ثم إنّ إعادة التعضية أظهرت، وتُظهر أكثر فأكثر، أنَّ فلسفتنا، في تجربتها الأولى مع **«الذمة العالمية للفلسفة»**، كانت أكثر من خطاب يوفّق الدين مع

(١) في الزركلي (الأعلام، ط ٥، ج ٦، ص ٣٢): ٨٣٠ ـ ٩١٨/١٤٢٧ ـ ١٥١٢.

الفلسفة اليونانية (العالمية، آنذاك). ويبدو أنّ ذلك **التقزيم لها**، أي ردّها إلى **خطاب توفيقي** يزاوج ويصالح، أو يلفّق ويلائم، مثير للشكوك في قيمته الأبيستيمولوجية (المعرفياتية، العلميائية)؛ وفي قصديه: الواضح والهاجع. ومن الصائب هنا التنبه إلى كثرة الاستجابات على **الرؤية الاستشراقية** للفلسفة العربية الاسلامية، وإلى قلة مردودية تلك الردود التي أثارت ضجيجاً، وهدرت وقتاً، وأبعدت عن دراسة الانفع والراشد الناضج.

تجاوز الفكر الفلسفي الجاري، الراهن، مناقشة المطاعن التي تعرضت لها التجربة النمطية التأسيسية. فقد كانت هذه التجربة مثمرة؛ **وقراءةً لتاريخ الفلسفة** التي هي، بحكم تعريف الفلسفة، غير قومية أو خاصة بالإنسان. كما أنها تجربة **اتسعت وتمدّدت**: فقد استمرت راسخة قروناً مديدة؛ **ووجّهت الفكر** في أمم إسلامية عديدة (قا: الفلسفة الاسلامية في الهند، للمثال)؛ وأعطت للشخصية العربية الاسلامية عاملاً بنى لها نوعاً من الاستمرارية في الزمان، والشّبه والوحدة في المكان. كما أنها **قرأت الواقع العربي الاسلامي**، والايديولوجيا الدينية؛ ونظّرت للانسان في علائقيته وقيمه ومواقفه حيال الألوهية والمطلق. . . أما مغروساتها في دنيا المنطق وعلم المعرفة، في ميدان العلوم وفي النظر المجرّد أو في **مشكلات الخير والحقيقة**، فتُبرز لنا أنّ الفلسفة لم تكن مهمّشة؛ ولا هامشيةُ التحيين والتفعيل.

ربما لم نقع أعلاه في **موقف الدفاع التقريظي**، أو الذي يخاصم أعداء الفلسفة من متكلمّين، ومُحدِّثين، و«أهل الخطاب»، وأهل الباطن (الصوفية) ومن إلى ذلك. فهؤلاء كلهم تفاعلوا مع الفكر الفلسفي في قطاعه السياسي؛ ومن المعبِّر هنا أن فلاسفتنا السياسيين كانوا، في الآن عينه ومعاً، كلاميين، وفقهاء، ومفكِّرين في التصوف. كما انهم كانوا أيضاً رجال إدارة، أو ساسةٍ متنفذين؛ يتصرفون بشؤون الرعية، وإصلاح الحال والخلل، أي ينتمون إلى سياسة الفعل الواقع ومُطلّين على «السياسة الشرعية»[٢].

---

(٢) عن أبرز كتّاب الأحكام السلطانية، والمنظّر في الواقع وللسياسة الشرعية، را: الفضل شلق، «الفقيه والدولة الاسلامية. . .»، في: **الاجتهاد** (العدد ٤، ١٩٨٩)، ص ص ٩١ ـ ١٤٠.

٢ ـ مكانة الحكمة العملية في السؤال الفلسفي العربي الاسلامي:

تكرّس لقطاع النظر الفلسفي في المدينة الفاضلة، داخل الفلسفة العربية الاسلامية، مساحة زمانية ومكانية مُلفِتة: استمرت منذ إخوان الصفا حتى أوائل القرن السادس عشر الميلادي؛ واحتلت موقع التاج داخل **الهمّ الفلسفي** في منتوج كبار الشخصيات كالفارابي، وابن سينا، وابن باجه، والطوسي؛ وانتهاءً بالدواني. إحتلّ ذلك الموقع قسماً أساسياً من **الحكمة العملية** التي اهتمت، في فلسفتنا العربية الاسلامية، بالبحث في **قضية الخير الفلسفية**، أي بالمعايير والقيم في الممارَس والتطبيقي للفعل البشري والعلائق. فقد حكموا بأنّ غاية الحكمة العملية «حصول صحة رأيٍ في أمرٍ يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو خير منه». إذ في حين أن مقصود العملي هو الخير[٣]؛ فإن المقصود الآخر، للقسم الثاني من الحكمة، هو **حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان**. بكلمة تقول الأوضح، الغايةُ من النظري **حصول رأي**. وبذلك تكون الحكمة عملية؛ ثم هي نظر، في جانب آخر لها. وهما متلاصقان، ومتغاذيان. هما معاً؛ هما الفلسفة العربية الاسلاميةفي تصوراتها الكبرى، وصياغاتها الشاملة، في النظري والممارس أو في الوعي والواقع.

٣ ـ قطاع حكمة المُدُن الفاضلة، الفلسفة المدنية أو العلم المدني:

يوصلنا تعقّبُ قطاع المُدن الفاضلة إلى التقاطه كقسمٍ من الحكمة العملية التي هي وحدةٌ كُلِّية تشتمل على سياسة المدينة[٤] وسياسة المنزل؛ وعلى علم الأخلاق[٥]. لقد كان ذلك المنظور عاماً عند فلاسفتنا، وحرثوا كلهم في ميادين الفلسفة العملية: السياسة، والاقتصاد، والأخلاق؛ بل: الحكمة الاخلاقية، والحكمة المنزلية، **والحكمة المدنية** (= العلم المدني).

---

(٣) را: ابن سينا، «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، في: **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، ص ص ١٠٤ ـ ١٠٥. الطوسي، الأخلاق (بالانكليزية)، ص ٢٦، ٢٧، ٢٨ ـ ٢٩.

(٤) المدينة: هي المدينة الدولة؛ الأمة، الدستور، الحكم السياسي القائم. **السياسيات**: علم السياسة. **السياسات**: أنماط الحكم السياسي، «الدساتير».

(٥) للمثال، را: ابن سينا، **عيون الحكمة** (نشرة بدوي، القاهرة، ط ٢)، ص ص ١٦ ـ ١٧. =

تغـذت رؤيتهم الفلسفية لحكمـة المُدن، أو لسيـاسـة المـدن، بتنـظيرهم في حكمـة المنزل أو «سيـاساتـه»؛ وفي سياسـة النفس أو الحكمة الأخـلاقية. وكي نفهم، أو نستطيع تفسير، الحكمة المـدنية، ينبغي تعقّب مـا تخفيه هـذه الحكمة بين طياتها وأغوارها. والتقاط البنية الفكرية، والمبادىء المحركة، في تنظيرهم في المدينة الفاضلة، يسهل علينا إن التقطنا الأسس النظرية التي غذّت وحركت بنية النظر في شؤون المنزل والحكمـة الاخلاقيـة. فسرعان مـا تتبدى وحـدة القانـون الذي يحكم في الآن عينه، وبطريقة متشابهة **المـدينة الكـبرى** (المجتمع، النـظام السيـاسي، الدستـور)، **والمدينـة الصغرى** (المنـزل، الأسرة)، والفرد أو النفس البشرية. ومن الثابت أنهم حكموا بتكامـل هذه الـوحدات، أو بـالمرور الخـطي المستقيم فيما بينها؛ فقد كانت في قـواعدهم الفكـرية تتبـادل التوضيـح والضبط والتعريف.

٤ ـ العلم المدني حكمةٌ أو فلسفة، عالمية أُفقه، اندماجه بالأخلاقي:

يقصـد لـدفـع الشر؛ ولاستجـلاب الخـير للفـرد في نفسـه، ثم للنفس في المنزل، ثم للمنزل في المجتمع (المدينة)؛ ثم في العالم الواسع[٦]. ويتمركز ذلـك العلم، كما رأيناه أعـلاه، حول الـرئيس **في الفرد** (من حيث قـوى النفس)؛ ثم **في المنزل** (الأب) حيث تدبيره للقوت والزوجة والأولاد ووالديه؛ ثم **في الحيّ** أو القرية؛ **فالمدينة أو الدولة**؛ فالكون حيث الربّ الأعلى الذي يرعى شؤون العباد رعاية رب الاسرة لعياله. كلٌّ منظَّم، بتسلسلٍ وهرمية، في وحدة مترابطة.

تـظهر، إذاً، ومنـذ البدايـة أي في التعريف لميـدان تلك الحكمـة أو العلم وغرضه، أنّ مقاصده تتعدى المحلي؛ **وتتوجه إلى العالمي والشامـل والعام**. ومن السهل أن نقع على ذلك **النسق في التفكـير** عند إخـوان الصفا[٧]، والفـارابي[٨]، وابن سينـا[٩]، ومسكويـه[١٠]؛ كما أن فـلاسفتنا الآخـرين، من ابن بـاجـه وابن

= والفارابي، إحصاء العلوم (القاهرة، ط٢، ١٩٤٩)، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٧.

(٦) الطوسي، م.ع.، ص ١٩٤.

(٧) إخوان الصفا، را: موقفهم التوحيدي للأديان والمذاهب والأمم.

(٨) ابن سينا، الالهيات، ج٢، ص ٤٥٣.

(١٠) مسكويه، الحكمة الخالدة، ص ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

رشد، حتى آخر ممثلي الفلسفة السياسية الاسلامية، الطوسي **والدوّاني**، نظّروا للفكر والمجتمع عموماً، لعلمٍ غير قومي، لترتيب في «**المُدُن والأمم**» كافة.

يتيح توصيف عطاء أولئك الفلاسفة السياسيين الاستنتاج بأنهم أقاموا هنا «**علماً**» **خاصاً**؛ وميداناً في المعرفة منظَّماً مستقلاً؛ وله أعلامه. لكن يبدو ذلك العلم، لنا اليوم، موسوماً بمبادىء فكرية توجهت للنظري، و«المعنوي»، والمعياري، أكثر مما انصبّت على تحليل الواقع، ونقد الظروف، والارتباط بالبنى الاجتماعية السياسية. فعلى غرار معظم العلوم، في عصورنا القديمة «الذهبية»، **لم ينفصل عن البلاغي، ولا عن الأخلاقي**؛ ولم يتحرر من العمودي والماهوي، ومن الأدبي والتوجيهي. تكفي قراءة العناوين لتوضيح ذلك القانون المتحكّم في «الاقتصاد»؛ وعلوم السياسة، والحكمة المدنية، والفلسفة عموماً[١١]: فالفارابي ينظّر لآراء **المدينة الفاضلة**؛ ويقدِّم لنا مسكويه تلك الميادين كي **يهذِّب الاخلاق**؛ وابن سينا أخلاقي المنحى في «**الإلهيات**»، وفي «عيون الحكمة»، وفي «الحكمة العروضية»...؛ ونجد ذلك عند الطوسي تحت عناوين: **الأخلاق** المحتشمية، **الأخلاق** الناصرية؛ والدواني يكتب: **الأخلاق** الجلالية[١٢].

القسم الأول
النظرية الفلسفية في المدينة

١ ـ التكونّات الأولى أو النشوئية للاجتماع (التمدّن):

يبدو الطوسي، أو الدواني الذي هو آخر من كتب في الحكمة العملية داخل النسق الفلسفي العربي الاسلامي، متمثِّلاً مرسخاً للفكرة الرئيسية في فلسفتنا حول نشؤ المجتمع. فعبر قرون عديدة، تطور خطابٌ في ظهور الاجتماع البشري وتقسيماته حاور وجاور خطابنا الأساسيَّ القائم على **تفسير التاريخ بقانون الوحي**؛ أو على شرح الاجتماع البشري بالضرورة الحتمية لظهور

(١١) را: أسماء هذه الكتب أدناه؛ المرجعية.

(١٢) قا: عناوين الكتب السياسية في الفكر اليوناني عند أفلاطون. وأرسطو كتب: «الأخلاق إلى نيقوماخُس»؛ لكن بقية كتبه لا تحمل هذا الطابع الأخلاقي القائد.

النبوات، ولتدخّل ما هو خارج المجتمع والتاريخ في مسار المجتمع والتاريخ بغية توجيههما لبلوغ الكمال.

قرأ فلاسفتنا الاجتماع البشريّ (التمدّن) من **منظور أخلاقي**؛ فلا موقع ولا فضيلة لفردٍ منعزلٍ يقوم خارج الاجتماع الذي هو وحده أساس فضيلة التعاون والتآلف: لا يقبل الطوسي، أو الفارابي أو ابن باجه، بوجود فضيلةٍ تعادي الناس أو تبتعد عنهم: لا يستطيع أحد أن يبلغ الكمال بمفرده؛ ولا قيمة للاجتماع إن لم يقصد إلى تحقيق السعادة، ولا يحقّق الحاجة للتآلف إلا **المحبة**. فالمحبة أجدى من العدالة التي هي، في النظر الفلسفي العربي الاسلامي، ضرورة للاجتماع المصطنع. **هنا يُرفض أفلاطون؛ ونتجاوز المقال اليوناني في أساس الاجتماع وقوام المدينة**. فكأنّ المقال العربي الاسلامي يتمثّل العدالة، ويمتص الفكر اليوناني ويستوعبه باتجاه ما هو أبعد من القانون: تُقدم المحبةُ قواماً للترابط والتماسك[١٣]؛ ولأنها «إن انتشرت بين الناس انتفت الحاجة إلى العدالة»[١٤].

قد يكمن هنا دليلٌ آخر، من بين أدلة عديدة أخرى، يضاف لتوجيه قراءتنا للفلسفة السياسية، أو للفلسفة بمجملها وصياغتها، في الفكر العربي الاسلامي، قراءةً ترفض التأويل لها بأنها فلسفة توفيقية، وقراءةً للفلسفة اليونانية ميكانيكية. فمنذ البدايات، يكشف خطاب الفكر العربي الاسلامي في وظائف **المحبة** (الأُلفة، الرابط الايديولوجي، وحدة الأفكار...) في عملية **تحريك العلاقات الاجتماعية وتوحيدها**، عن الثقة بدور العامل الروحي في تنظيم المجتمع. ويبدو أنّ هذا الخطاب أكبر ما يميز بين النظر العربي الاسلامي للكون (الفعل السياسي، فيزيولوجية المجتمع) والنظر اليوناني الذي يقيم المدينة (الاجتماع، الفعل السياسي) ليس على الروحي أو الفكري والرمزي بل على العدالة أي على «**القانون الوضعي**». وكأنّ فلاسفتنا، الذين عرفوا قيمة العدالة

(١٣) للمثال، قا: مسكويه، **تهذيب الأخلاق**... (بيروت، مكتبة الحياة، ط٢، ١٣٩٨ هـ)، ص ص ١٢٣ ـ ١٢٦.

(١٤) را: زيعور، **الحكمة العلمية**...، ص ص ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

في حياة الدولة من خلال تمثلهم لأفلاطون، ومن خلال مراقبتهم للواقع والتاريخ، يأبون التنازل عن المعيار الرمزي برغم إعجابهم بالعدالة كمعيارٍ وأساسٍ أو عاملِ انضباطٍ وتماسك.

٢ ـ انقسام المُدن، تصنيفها المعياري انطلاقاً من قوى النفس؛ انطلاقاً من الفرد أو الفعل البشري

كما تكون أفعال الانسان خيِّرة وشرّيرة، تكون أيضاً المُدن؛ وإذ الخير واحد والشرّ متنوع متعدد، فإنّ المدينة تكون: إما خيِّرة (فاضلة) ومن ثمَّ فهي واحدة؛ **وإما شريرة**، وبالتالي كثيرة الأنواع. ومن الممكن أن نلتقط أيضاً الغور الآخر، أو المنظور الأعمق، فنقول: كما يكون **الفرد** تكون المدينة؛ كما تكون **القوة العاقلة** تكون المدينة. ومعناه أنّ المدينة **الجاهلة** تقوم على ترابط الأفراد تبعاً للقوانين الشهوانية والغضبية، دون القوة العاقلة. **والمدينة الفاسقة** يعرف أهلُها أنّ استعمال القوة العاقلة هو الخير؛ لكن القوتين الشهوانية والغضبية تتغلبان على تصرفاتهم. أما **المدينة الضالة** فهي تتوهم أن تلك القوتين هما القوة العاقلة.

ليس هذا التصنيف لأنواع المدن سوى مدخل عام عند الطوسي؛ ثم الدواني. فهما، على غرار الفارابي وابن سينا، لا يلبثان أن يوغلا في تصنيف آخر شبه مختلف، أو أكثر تفصيلاً للمدن غير الفاضلة.

٣ ـ المدينة الجاهلة، أنماط ومواقع ومعايير؛ المُدُن أو السياسات:

المدن المرفوضة عديدة؛ وتقوم على نظر تجزيئي، وعلى تحليلات قليلة الارتباط بالوقائع والظروف فكأنّ الاهتمام هنا موجه إلى ما هو خيالي، وتفكيرٌ في المجرَّد والتأمّلي. أو كأنّ المقصود توضيح غير مباشر لما هو كامل فاضل. . . تتفرع **المدينة الجاهلة** ، عند آخر خطاب فلسفي في المدن، إلى:

أ / **المدينة الضرورية**: قصدُ الاجتماع الحصولُ على ما هو ضروري للبقاء[١٥]؛ وهو قولٌ مرتكزٌ على تعريف الفارابي بأنّ «قصد أهلها

(١٥) را: الطوسي، ص ٢١٨.

الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح؛ والتعاون على استفادتها»[16].

ب / **المدينة النذلة**: مقصود أهلها التعاون على جمع الثروات، والاستكثار من الضروريات. لا ينفقون إلا الضروري. ورئيسهم هو الأقدر في مجال الحصول على الممتلكات وعلى حفظ المال.

ت / **مدينة الخِسّة**: مقصودُ أهلها الاستمتاع بالملذات الحسية من كل نوع؛ فهم يبحثون عن اللذة، لا عن حفظ الأبدان ورعايتها[17]. ويتكرر هنا تعريف الفارابي لمدينة «**الخسة والشقوة**»[18]. **ورئيس** تلك المدينة، وهنا مرتكز نظري سياسي مُهم، هو الأقدر على تحقيق غاية الاجتماع أي الأقدر على تحصيل وسائل اللذة، وتوفير وسائل الرغبة لأهل تلك المدينة.

ث / **مدينة الكرامة**: يتعاون أهلها على أن يعيشوا ممدوحين، معروفين بين المُدُن[19]. فقصدهم تحصيل الكرامة. هنا نجد فكرة المساواة التي هي، كما هو معروف عند أرسطو، **تبادلية** تكون؛ كما قد تكون **تفاضلية** أي ردّاً مضاعفاً. ويكون الحصول على الكرامة، في هذه المدينة، إما عن طريق **الغلبة**؛ **وإما الحسب** (الطوسي، ص ٢١٩). ثم تبُحث **مُدن التغلّب** عند آخر فلاسفتنا السياسيين عبر توضيح المضامين لما قرره ابن رشد، ولما يتكرر عند شرّاح أرسطو في «**الخطابة**» (الفارابي[20]، ابن سينا، ابن رشد)، بل ولما فصّله وارتضاه ابن رشد في شرحه على «**جمهورية**» أفلاطون ـ كما سنرى أدناه حول «**جوامع سياسة أفلاطون**». فكأنَّ ما أضافه آخر فلاسفتنا (الطوسي، الدواني) عبارة عن زيادة

(١٦) الفارابي، آراء...، ص ١١٠.
(١٧) الطوسي، ص ص ٢١٨ ـ ٢١٩.
(١٨) الفارابي، آراء...، ص ١١٠.
(١٩) الطوسي، ٢١٩؛ فا: الفارابي، آراء...، ص ١١٠.
(٢٠) لم يُكتشف بعد عمل الفارابي التعليقي (الشارح) على **خطابة أرسطو**. فما نُشر ناقص؛ وليس هو شرح الفارابي الكامل.

التلوين بالخصوصي والداخلي، والانغماس الاكثر فالأكثر بالطابع المحلي والتاريخ الاسلامي. ربّما حافظا على الشكل العام والتصنيف النظري؛ لكنهما حرثا بحرية داخل ذلك الإطار.

ج / **المدينة الحرة**: هي المدينة **الجماعية** عند الفارابي؛ لكن الطوسي يفصّلها، ويتوسع. فهي اجتماع الحرية؛ أو مدينة الجماعة. **مقصود** أهلها أن يكونوا أحراراً؛ يعمل كل منهم ما يودّ، دون اعتراض الآخرين له[٢١]. أهلها **سواسية**؛ لا يتقدم الواحد على غيره إلا بالمزيد من الحرية. ويلاحظ فلاسفتنا هنا أنّ **الرئيس** مساوٍ لأيّ مواطن آخر؛ وأنّ أهل المدينة هم الذين يسيطرون على الرئيس، ويجبرونه على فعل ما يرغبون. بل يذهب النظر هنا إلى القول بعدم **وجود رئيس**[٢٢]. **والرئيس في جيمع الأحوال، وكالحال في المُدن الأخرى غير الكاملة، الأقدر. هنا هو الأشد دفاعاً عن المساواة والحرية.**

قد تعطي القراءة المتأنية لهذه المدينة مردوديةً كبيرة. فوراء اعتبارها إحدى المُدن الجاهلة، وإلى جانب التهجّم عليها أو تقويض معالمها في الفعل السياسي والاجتماع وغاية البشري، تلوح نظرة تقريظية؛ كما قد يتبدّى أن لوناً من الحسد، ومن التقدير المكبوت أو الاحترام المقنَّع الخائف، يحكم خطاب فلاسفتنا في المدينة الحرة[٢٣]. ويُعجب فلاسفتنا بجوانب لها أخرى:

فهم قد قالوا: تحترم المدينة الحرة رؤساءً قدامى، أو لا يقدِّمون نفعاً للمدينة. يُخصّون بالتكريم والاجلال لأنهم **أصحاب فضيلة**، ولأن لهم حقاً على أهل المدينة. لكن التوجه التأملي، خوفاً أو ايماناً بالفكر الفلسفي رفيعاً، لم

---

(٢١) الطوسي، ص ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٢٢) هل كانت نظرية الخوارج في الرئيس ماثلةً في الذهن، أو في اللاوعي، عند فلاسفتنا السياسيين؟ ما هو الواقعي والتاريخي في نماطة ومواقعية المدن الجاهلة والمدينة الفاضلة؟ (را: أدناه؛ ما بعد).

(٢٣) سنرى أدناه أنها هي المدينة «الديمقراطية» في المصطلحات اليونانية. عن هذه المدينة، را: زيعور، م.ع.، ص ص ١٨٥. ترجمها الاسلاف بسياسة (مدينة) العوام.

يوصلنا هنا إلى تحليل الواقع وتسمية المَعْنيّين. **وهنا أبرز ما يجرح ذلك التوجه؛ واكبر سرّ، وخطأ، في فلسفتنا المدنية.**

٤ ـ المثل الكامل، البديل الرمزي، المدينة الفاضلة أو السياسة الفاضلة، أو الرئيس الفاضل:

هي واحدة، كما سلف أعلاه، لأن الحق واحد، والخير واحد. فهذان لا يتعددان إلا في مضادات المدينة الفاضلة. وهنا أيضاً في خطاب الطوسي والدواني، آخر ممثِّلين للفلسفة السياسية في تاريخها العربي الاسلامي، يتعزز، وبازديادٍ في انسكاب الخطاب داخل المعاني والفضاءات المحلية والتعبير العربي، المقال الذي طوّره واجتافه الفارابي، ثم ابن سينا، ثم... يعطي ذلك المقالُ الانسان المنزلة الأشرف في الوجود، والقدرة على السعي لبلوغ الكمال، والمحور الذي تدور حوله سائر المخلوقات والاشياء. لكن الانسان محتاج للتعاون كي يستمر؛ فيختلف الناس في الدرجة والأحوال والقدرات. في تلك الحاجة، وذلك الاختلاف، قوام الاجتماع البشري؛ ثم التمدن. بيد أنّ هذين لا يحصلان على نحو لائقٍ عادلٍ إن لم تتدخل **العناية الالهية** فتقضي بوجود الشريعة والحكم والدينار (المال)[٢٤]. بعبارة أعمّ، إن غاية الاجتماع البشري، التي هي البقاء ثم تحقيق للسعادة، لا تتحقق الا بتدخّل ما هو خارج ذلك الاجتماع، وخالقه، ومدبِّره الأعلى. والفلسفة السياسية هنا واضحة المنهج. فالرؤية للعالم والسياسة والقيم نقلية: **تضع الوحي في دور القائد.** تنطلق من أطروحة تقول بتفوق إنسانٍ يكون وجوده ضرورياً؛ بل وأشد ضرورة من وجود بعض الأعضاء في الجسد، ومن بعض الخصائص في هذا العضو أو ذاك[٢٥]. نتلبَّث لتوضيح. ما هي معايير المدينة الفاضلة؟ ما هي البنية المتخيَّلة في ذلك النموذج المثالي المرغوب؟ ما هو الرمزي الذي يقود، ويحاكم، ويرغب في أن يسود؟

---

(٢٤) الطوسي، ص ١٩١.

(٢٥) قا: ابن سينا، **الالهيات**، ج٢، صص ٤٤١ ـ ٤٤٢. لكن الفلاسفة لم يغرقوا في التحليل والتوصيف، فعلة قطاعات أخرى من الفكر والسلوك.

أ / المعيار المعرفي، الوعي كمحك؛ وحدة الآراء:

آراؤهم متشابهة؛ ويتفقون في الرأي والفعل. **تجمعهم وحدة المعتقدات**، أو الأفكار والتصورات التي، جميعها وبرمتها، متفقة مع الحق، صائبة، فاضلة، مثالية كاملة (وما إلى ذلك، من نعوت مماثلة). فهم يسعون لتحقيق غاية واحدة هي السعادة، وبلوغ الكمال. ثم يلي ذلك المبدأ العام «تحليلاتٌ» تكشف على أن المقصود هو وصفٌ للمدينة الاسلامية، لدولة النبيّ المثالية، حيث يقودها رئيس كامل (النّبي؛ الرئيس الفاضل المؤيَّد بالوحي أو بالمبادىء الخالدة الأبدية في الفعل السياسي، والديني، والاجتماعي، والعلائقي). ونكتشف في تلك «التحليلات» نُسغ الرؤية الاسلامية في وظيفة الرسالة النبوية داخل الاجتماع، ووظائف المجتمع، وبنية الدولة؛ أو في موقع الشريعة داخل القوانين، وفي ضبط السلوك الفردي، وتعضية التعاملية، والربط بالعالم الثاني (الفوز بالدارَيْن).

ب / المعيار الرئاسي، خصال أخلاقية، التركيز على الفرد:

تطوّرَ القول العربي الإسلامي، داخل فلسفتنا السياسية، في الرئيس الفاضل؛ ذلك **المحدِّد الأكبر للمدينة الفاضلة**، والمميِّز الأبرز الذي يتبادل معها التعريف والتحرّك، أو الفضائل وبلوغ الكمال. لقد بلغ ذلك القول، في نهاية مطافه عند أوائل القرن السادس عشر، منتهى الدرجة في الخصوصية والتبّيؤ. فصورة النبي هي المتحكِّمة؛ والمعنى الديني هو اللاواعي، والأساس والرمز. لكن تلك الصورة، وذلك المعنى، تطورت بحيث اجتافت فضائل ذات منظورٍ يوناني، وهلّينسي، و. . . ؛ وتعدّلت بحيث اغتنت بالتاريخ، والفلسفة، والمتخيَّل، والمرغوب، والتعويضي والمبلسِم.

لعل **الحركة الفارابية ـ الرُّشدية**[٢٦]، إن جازت هذه التسمية لعطاء أكبر زارعَيْن في مضمارنا هنا، تلخِّص بدقة خصال الرئيس في المدينة الفاضلة. فقد

---

(٢٦) قا: زيعور، الحكمة العلمية. . .، ص ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.

نظَّر ابن رشد لذلك، في «**جوامع سياسة أفلاطون**»، بمصطلحاتٍ فارابية تمتصّ قول أفلاطون في «الحاكم الفيلسوف»، وتتجاوزه؛ وترقى إلى أعلى مستوىً من الخطاب البلاغي المبالِغ في الانسان السياسي الكامل(٢٧).

ث / **العدالة**: ترتُّب المدينة على أجزاء ثلاثة (المدبِّرون، والصنّاع، والحفظة)؛ يضاف اليهم، أو يُدخل عليهم، تعديلات (عند الطوسي، للمثال. وكذلك يفعل الدواني).

«ويرتِّب [السّانّ] في كل جنس منهم رئيساً يترتب تحته رؤساء يلونه؛ يترتب عنهم رؤساء تلونهم، إلى أن ينتهي إلى أفناء الناس»(٢٨). تلك هي العدالة: يبقى كلٌّ في موقعه؛ لا يتعداه إلى عمل آخر أو إلى عملَيْن معاً (را: أفلاطون، **الجمهورية**؛ ابن رشد، **جوامع سياسة أفلاطون**). وفي العدالة، من حيث هي فضيلة في النفس البشرية، ومن ثمّ في المدينة، مَهَر فلاسفتنا السياسيون نظرياً أو من حيث التأمّل. أما حراثتهم في الواقع، والبحث عن العدالة النافذة في المدينة الاسلامية، فموضوعان لم يبرزا. كأنهما لم يستثيرا الوعي الفلسفي، والتحليل النقدي المباشر، ونداء القيم الأُفقية.

هـ / الأجناس أو الرُّتب، الاقتصاد الكُبْرَويّ، الصناعات:

طبقات المدينة أربع. **الحكماء**: يعرفون الحقيقة، وهم أهل الفضيلة؛ هم «**الأفاضل**»(٢٩). **وذوو الألسنة**، أو الخطابيون؛ وصناعتهم الفقه وعلم الكلام والخطابة والشعر(٣٠). **والمقدِّرون**؛ ودورهم تدبير العدالة بين أهل المدينة، وحفظ السنن، أما صناعتهم فالحساب والهندسة والنجوم والطب (كتابة الحساب والمساحة). ثم هناك، رابعاً، **المجاهدون** وصناعتهم الحرب والمدافعة؛

(٢٧) را: ابن رشد، **جوامع (A.C.P.R.)**، ص ص ١٧٧ - ١٧٩، آراء...، ص ص ١٠٥ - ١٠٦؛ **السياسة المدنية**، ص ٧٩. (زيعور، **الحكمة العملية**، ص ص ٤٤٧ - ٤٤٩).

(٢٨) ابن سينا، الإلهيات، ج٢، ص ٤٤٧.

(٢٩) هم: المدبِّرون، الفلاسفة.

(٣٠) الطوسي، ص ص ٢١٥ - ٢١٦.

والشجاعة هي فضيلة هؤلاء الحامية للمدينة. أما خامساً، فيضع الطوسي المهتمين بالشؤون المالية والأرزاق والخراج: «واردات الدولة»، بحسب المصطلح الحديث)(٣١).

يظهر النظر في «الصناعات»، في البنية الاقتصادية، تأمُّلياً؛ وتحكمه الاهتمامات الأخلاقية؛ والتسلسل الهرمي [التَّمَرْتُبُ] القاسي المعمَّم على العالمين الدنيوي والأخروي؛ والطاعة أو المحافظة المتشدِّدة على البقاء في المنزلة المحدَّدة داخل النسق العام. وتصنيف الصناعات معياري؛ ومحكّاته نخبوية تقدِّس أنواعاً من العمل (الفكري / النظري) وتحطّ من قيمة اليدوي... وذاك تصنيف تعرضه التربية على الولد في سياسة المنزل. فهنا نلقى الخط الأول، الذي سنبسطه أدناه (في القسم التالي). ومن جهة أخرى، فقد سار الخط الثاني باتجاه دراسة **الاقتصاد الكُبروي**؛ حيث يأتي عمل فلاسفتنا من خلال، أو بتوسط، تعاليقهم على المشورة «فيما يدخل ويخرج ومن وضع السُّنن...؛ وفي نفقات المدينة كلها وإن كان فيها إنسان بطّال أو متعطّل نُحيٍّ»(٣٢). فالمشير في أمر العُدّة(٣٣) «ينبغي أن يكون خبيراً بالغلات والنفقات في كميتها...»، وبأهل المدينة من المسرفين كي يردعهم ومن البطالين كي ينحيّهم»(٣٤).

بيد أن **المقال الفصل** معروضٌ في ميدان الحكمة المدنية: فابن سينا، على سبيل العيِّنة، في فصل عقد المدينة وعقد البيت، وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك(٣٥)، يرتب المدينة على «أجزاء ثلاثة: المدّبرون، والصناع، والحفظة».

---

(٣١) وهم خمسة أيضاً، مع تعديل طفيف في التسمية، عند الدواني.

(٣٢) أرسطو، **الخطابة** (الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩)، ص ٢٠؛ را: ص ٢١١، وما بعد.

(٣٣) عُدَّة: ترجمة عربية للكلمة اليونانية التي يترجمها الفرنسيون اليوم (في ترجمتهم لكتاب أرسطو، الخطابة) بـ: Revenus. فالعُدّة هي المداخيل العامة. **الغُلات**: قديماً، هي الموارد. ترجمها الفرنسيون بـ: Ressources.

(٣٤) ابن سينا، كتاب المجموع... (نشرة م.س. سالم، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٠)، ص ص ٣٤ - ٣٦.

(٣٥) را: ابن سينا، **الإلهيات**، ج٢، ص ص ٤٤٧ - ٤٥٥. فهنا آخر فصل من بحث الالهيات. =

ويرتب في كل جنسٍ منهم رئيساً يترتب تحته رؤساء يلونه؛ وهكذا هكذا. . . والملفت أن عقد (بنية) المدينة يبدأ بالنظر في العمل، أو في الصناعات، والبطالة والتعطّل؛ أي أنّ المدخل الواسع للتحليل الكلي، ولمعرفة السُّنن الكلّية، يكون من الباب الاقتصادي[٣٦]. بكلمةٍ أخرى، لعلها إسقاطية على نصّ ابن سينا (كمثال)، إنّ الفكر ينتقل فوراً من تقسيم اجزاء (طبقات) المدينة الى الكلام التحليلي في البُعد الاقتصادي لها.

فيشدَّد على أن لا يكون «**في المدينة إنسان معطّل ليس له مقام محدود**»؛ بل «يكون لكل واحد منهم منفعه في المدينة». وتُحرَّم البطالة والتعطّل. ويُردع هؤلاء. فإن لم يرتدعوا نفاهم من الأرض؛ فإن كان السبب مرضاً أو آفة أفرد لهم موضعاً يكون فيه أمثالهم، ويكون عليهم قيّم»[٣٧]. يعني هذا أنّ المدينة تتحمل مسؤولية المرضى، وذوي الآفات، أو الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات[٣٨]. يجب أن يكون في المدينة «**وجه مال مشترك**»؛ ويكون ذلك «**عُدّة لمصالح مشتركة**» (الالهيات، ج ٢، ٤٤٧). فما هي **مداخيل** [واردات] الدولة؛ وما هي سبل **الانفاق العام**؟ يتكون مال الدولة المشترك (قا: بيت المال، في الفكر الاقتصادي الاسلامي) من حقوق تُفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية، ومن العقوبات؛ وبعضه من «أموال المعاندين للسُّنّة» (الغنائم). . .[٣٩]. تدفع الأموال للحفظة، وعلى حماية المدينة، وتسليح الحصون؛ وحفظ الثغور والمحارس فيها[٤٠]؛ وفي مجال «الخدمة العامة، أو

= وهذا يدل على القيمة التي تَعطى للفلسفة السياسية ليس فقط لارتباطها بالنبوات والربوبية؛ بل وأيضاً لأنها فلسفة لا تُفهم أو تُبسط إلا بعد عرض الفكر العام، والعلوم المختلفة، والمنطق. . .

(٣٦) ابن سينا، م.ع.، ص ٤٤٧.

(٣٧) م.ع.، ص ٤٤٧.

(٣٨) قا: وضعية الزمنى، في الفقهية وآدابية المريض داخل العلائقية العربية الاسلامية.

(٣٩) قا: كتب الخراج؛ وكتب الأحكام السلطانية، والحسبة، والنُّظُم. . . ويتفق الفلاسفة، في كل ذلك، مع المقال العام السائد في تلك المنظورات الفكرية الواقعية.

(٤٠) للمثال، قا: ابن سينا، كتاب الحكمة العروضية. . .، ص ٣٥؛ **الإلهيات**، ج٢، ص ٤٥٤.

المرافق العامة» (منشآت، جسور، طرقات، جرّ مياه، وعمّال الدولة (الموظفين، الكتبة...). وتدفع نفقاتٌ في سبيل ما يخصص للعجزة والزمنى، كما سبق القول، ويُحرِّم ذلك الخطاب أيضاً «الصناعات التي يقع فيها انتقالات الاملاك أو المنافع من غير مصالح تكون بازائها (وذلك مثل القمار)؛ والصناعات التي «تدعو إلى أضداد المصالح أو المنافع» (السرقة، اللصوصية، القيادة وغير ذلك)؛ وتلك التي «تُغني عن تعلّم الصناعات الداخلة في الشركة» (المراباة)[٤١].

ويتفق المتأخرون على تصنيف الصناعات الخسيسة، التي «لا تليق بأهل المرؤة». كما انهم يتفقون حول النظر العام في الزراعة، والتجارة ودورهما داخل المدينة. وفي كل ذلك يعكسون روح العصر، ويردّون على السؤال الاقتصادي للمدينة بطريقةٍ سادت الحضارات المعروفة قبل «**الثورة الصناعية**» ذات الفكر الذي أعاد للعمل اليدوي، والكسب المادي أو المصلحة والانتفاع، المكان اللائق في المجتمع وفي بناء الشخصية نفسها.

٧ ـ المدينة والنوابت:

لعلنا لم نجد بعد حلاً لاشكالية «**النوابت**» في المدينة الفاضلة. فالآراء كثيرة؛ ولعلّ مقصود فلاسفتنا لم يكن عميقاً بمقدار مانظنّ اليوم. من هم هؤلاء الذين ينبتون في المدينة الفاضلة، على غرار ما يحصل في حقل صالح تظهر فيه نباتات غير صالحة؟ يحدّثنا عنهم الفارابي[٤٢]، وابن باجه[٤٣]؛ ويهمّنا الآن آخر مقالٍ فيهم، أي المقال الذي أبرزه الطوسي والدواني.

النوابت هم **المراؤون**، **والمحرِّفون**، **والباغون**، **والمارقون**، **والمغالطون**[٤٤]؛ وهناك أنواع أخرى أيضاً، على هذا الغرار، لا يشير إليها الطوسي لأنه لا يرى

(٤١) **الإلهيات**، ص ٤٤٨.
(٤٢) را: الفارابي، **آراء أهل**، ص
(٤٣) ابن باجه، **تدبير المتوحد**، ص ٤٢.
(٤٤) الطوسي، م.ع.، ص ٢٢٦.

ضرورة لدخوله في التفاصيل أو التكرار. فكلّهم، بحسب ما يقول الفارابي، «أفراد يضادّون المدينة الفاضلة»[٤٥]. وإذن، يؤكد مقالُ فلاسفتنا في النوابتالتصوّرَ الفرديَّ النزعة [الفرداني] للمجتمع، والاجتماع، والدولة (المدينة)، والاقتصاد، والأخلاق؛ كما يؤكد أيضاً التصور المثالي، والمنهج الذي لا ينطلق من الكّلُ والوحدة والعام بل يجمِّع ويركِّب العناصر بعيداً عن التجربة وبغنىً عنها. وكل ذلك حذراً من السلطة؛ أو تطويراً لها؛ أو تنظيراً تأملّياً فيها هو من قبيل المتواتر عند الفلاسفة.

لكن قبل هذا كان ابن باجه، على نقيض الفارابي والطوسي، يجعل من النابتة أو النوابت رتبة «الذين يرون الآراء الصادقة»[٤٦]. لماذا هذا الموقف الذي يقول إن النابتة هو «العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع»[٤٧]؟ فهل النابتة هنا هو الحكيم، أو الفيلسوف، أو ما حول ذلك من مصطلحاتٍ سياسية ودينية (صوفية)؟ ربما يكمن الجواب في الظنّ بأن النابتة هم مضادّو المدينة من الأفراد «النابغين»: فهم يرون الآراء الصادقة في المدينة الجاهلة (وهنا الموقف الأول)؛ وهم المراوغون (المارقون، الباغون، المغالطون...) في المدينة الفاضلة. وهنا الموقف الثاني. فهل هذا الظن يرقى إلى مستوى معرفي أرفع؟ ربما!!!

تبقى مقولةٌ لم يتوقف عندها طويلاً فيلسوف بمقدار ما تلبَّث عندها ابن رشد: إنها المقولة التي تتعقب الرغبة في المحافظة على المدينة الفاضلة بعد أن تكون قد وُجدت. فكيف نحافظ على استمراريتها؟ كيف نمنع انحلالها وتحولاتها؟ إن ابن رشد، في «جوامع سياسة أفلاطون»، يمهر ويبرع في التحليل لما يراه تطورات قد تحصل على النظام الفاضل[٤٨].

---

(٤٥) الفارابي، آراء...، ص ١٠٩.
(٤٦) ابن باجه، تدبير المتوحِّد، ص ٤٢. النابتة عند الجاحظ هم الجمهور، الحشوية...
(٤٧) ابن باجه، م.ع.، ص ٤٢.
(٤٨) ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون (A.C.P.R.)؛ ابن سينا، تسع، ١٠٧ ـ ١٠٨.

القسم الثاني
المدينة المصغرة (المنزل) في الوعي الفلسفي

١ - نور الفلسفة على عقديّ المدينة والمنزل، تبادلهما للتعريف والتحكّم مع قوى النفس:

تحت تصورات فلاسفتنا عن المدينة الفاضلة تتحرك تصورات وقوانين فكرية مماثلة تحكم النظر في المنزل الفاضل. فخطابهم في أنواع المنازل، الكاملة والناقصة، متغاذٍ متبادلٌ للتعريف والتعزيز، للفهم والشرح والتأويل، مع خطابهم في أنماط المُدُن ومواقعها؛ وكذلك أيضاً في تفسيرهم للفعل الفردي، ولقوى النفس.

من الراسخ، والحسن الاداء والكفاية، تقسيم ذلك الخطاب في السياسة المنزلية[٤٩] إلى: سياسة النفس، وسياسة القوت، فالزوجة، فالولد والخدم...[٥٠]. في هذا المضمار قد تكون تقسيماتُ بريسون[٥١] شكلّت الاطار العام، والنظر المنهجي الشامل. إذ أنّ فلسفتنا لم تبقِ من بريسون إلا النُّسغ والصورة: غيَّر إخوان الصفافي تسميتها؛ وأضافوا إليها سياسة (تدبير مراعاة الشؤون) الأقرباء، والجيران (فكرة عربية إسلامية شديدة الحضور)، والصداقة (الصحبة مع الاخوان، تفقّدهم والنظر في مصالحهم[٥٢]. وكذلك فعل أيضاً الفارابي الذي غيّر في التسمية؛ وبدّل أو تجاوز التقسيمات والمحتوى بحيث صار العنوان العام سياسة المرء مع الرؤساء والأكفاء؛ ومع من هم دونه؛ ومع نفسه[٥٣]. وحوّر ابن سينا في الصياغة الكبرى، ووسَّع الأفق والمضمون[٥٤].

(٤٩) وهي السياسة الخاصيّة عند إخوان الصفا (رسائل، ج١، ص ٢٧٤) أو النوع الرابع من علم السياسة.

(٥٠) Plessner, Der Oikononikos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein... (Heidelberg, 1928), pp. 144-204.

(٥١) إخوان الصفا، رسائل، ج١، ص٢٧٤.

(٥٢) إخوان الصفا، م.ع.، ص ع. (الصفحة عينها).

(٥٣) الفارابي، رسالة في السياسة، نشرة شيخو، بيروت، ١٩٠١، قا: «وصايا يعم نفعها جميع من يستعملها من جميع طبقات الناس»، في: مسكويه، الحكمة الخالدة (نشرة بدوي، دار الاندلس، ط٢،) ص ف ٣٢٧ - ٣٤٦.

(٥٤) ابن سينا، كتاب السياسة (نشرة شيخو، بيروت، ١٩١١) : مقالات فلسفية قديمة.

وينبغي كذلك تدبّر ما أتى به ابن ابي الربيع، ومسكويه، والشهرزوري والدواني.

أما ابن باجه فلم يجد في السياسة المنزلية، أو «علم المنازل الكاملة والناقصة»، ما يوجب الفكر على التوقف والتنقيب(٥٥). وربما يكون معبِّراً هنا التنبّه إلى أن فلاسفتنا في المغرب لم يولوا هذه القضية اهتماماً؛ إن لم نقل إنّهم رفضوا إدخالها في **السؤال الفلسفي** العربي الاسلامي، ودعوا إلى تجاوز ذلك لأنها تؤوب الى ما هو آدابية وينبغيات، أي إلى وصايا ووعظ، زخرت بها أعمال ابن المقفع(٥٦). ومن الملائم والصالح أن يتوجه الفكر هنا لتحرّي أسباب هذه الإشكالية، ولا سيما إذا تدبّرنا جانبها الآخر حيث نرى أن العودة للفلسفة التي تلت ابن سينا في المشرق، مع الطوسي والدواني، استعادت الاهتمام بالقطاع الحكمي الآيل إلى السياسة المنزلية. فهذان الأخيران، على منوال ابن سينا ومن إليه في «الشرق» العربي الاسلامي، وعلى النقيض مما رأى ابن طفيل أو ابن باجه وابن رشد وحتى ابن خلدون، يضمّان إلى الفلسفة العملية قطاع الحكمة المنزلية؛ وأضافا إلى هذا القطاع «سياسة الوالدين»(٥٧)، ولا نغفل خطابهما في آداب الصحبة، وسياسة الأخوة، وآداب الشراب او الأكل والملبس. . .

٢ - القول الفلسفي في «اقتصاد» المنزل، سياسة الفرد دخله وخرجه:

إلى أيّ حدّ يلتقي، في الفكر الاقتصادي السياسي هنا(٥٨)، جوانب النظر ووجوهه في: سياسة القوت، أو سياسة الانسان دخله وخرجه، مع الدخل والخرج في المدينة (الدولة) أو مع تعيين وظائف السّانّ (الحاكم، الرئيس) في الغلاّت والعُدّة، في الخراج والجبايات؟

---

(٥٥) ابن باجه، «تدبير المتوحد»، في: م. فخري، **رسائل ابن باجه**. . . (بيروت، دار النهار، ١٩٦٨)، ص ٣٩.

(٥٦) لم يهتم ابن رشد، في أعماله الفلسفية المعروفة، حتى اليوم، بالسياسة المنزلية. ويبدو أن قطاع المغرب في الشخصية الفلسفية رفض اعتبار الحكمة العملية برمتها قسماً من الفلسفة.

(٥٧) الطوسي، ص ص ١٧٨ - ١٨١.

(٥٨) قا: زيعور، «الاقتصاديات في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي» (بالفرنسية)، في: **أخلاط** منشورات الجامعة اللبنانية، رقم ٢٠ (بيروت، ١٩٨٩)، ص ص ٢٥٩ - ٢٧٨.

يرتدّ الوجه الأول إلى **السياسة المنزلية**؛ ولقد بحث فلاسفتنا الجانب الثاني عبر شرحهم لكتاب «**الخطابة**» لأرسطو؛ أما الثالث فهو يعود إلى حكمة المدينة، أو العلم المدني، كميدانٍ مستقلٍ خاص طوّرته قطاعات الفكر السياسي في تاريخنا الثقافي الاجتماعي.

رسم «**الفكر**» الاقتصاديُّ في تدبُّره **للقوت الفردي**، باتفاقٍ مع تقسيمات بريسون العامة الشكلية[٥٩]، قواعد وينبغيّات تحدد **آدابيةً** للتدخيل، والانفاق، والتوفير؛ وتتبنّى الأمر الديني بالصَّدقة (الزكاة، المعروف). ففي ذلك الميدان جعل فلاسفتنا ـ ابن سينا[٦٠]، والشهرزوري[٦١]، والطوسي / الدواني[٦٢] ـ القوت محرِّكاً للانسان كي **يبني الحضارة**: يحتاج الإنسان للقوت؛ ثم لحفظ ذلك فيبني المنزل؛ ثم تنكشف الحاجة للمرأة كي تحافظ على كل ذلك وترعاه، فيتزوج وتتحول السياسة إلى سياسة الأهل؛ ومع ظهور الأولاد تتعقد الحاجيات والسياسة المنزلية، فننتقل إلى استدعاء الخدم. يبرز، في ذلك الوجه من الفكر الاقتصادي، **تصنيفٌ** «معياري» لأبواب الدخل من خلال تعيين **الصناعة الشريفة**: الصناعات التي تعود إلى **حيِّز العقل**، وهنا صناعة الوزراء والمدبرين أرباب السياسة، والملوك. فهنا صحة الرأي وحسن التدبير؛ وصناعة من **حيّز الأدب**، وهو الكتابة والبلاغة وعلم النجوم والطب؛ وصناعة **من حيِّز الأيدي والشجاعة**، والمقصود فئة الفرسان والأساورة...[٦٣].

٣ ـ النظام العائلي، علائق الزواج:

عدّ فلاسفتنا «**سياسة الرجل أهله**» قطاعاً آخر من السياسة المنزلية (إخوان الصفا، ابن سينا، ابن أبي الربيع، الشهرزوري، الدواني). ومن المستساغ هنا أن لا نعيد سبب عدم اهتمام ابن باجه وابن طفيل، ولا سيما ابن رشد، بذلك

---

(٥٩) بلسنر (Plessner)، م.ع.، ص ص ٥٢ ـ ٥٤.
(٦٠) ابن سينا، **كتاب السياسة**، ص ٦ ـ ٩.
(٦١) الشهرزوري، في: بلسنر، م.غ.، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥.
(٦٢) الطوسي، ص ١٥٧ ـ ١٦١.
(٦٣) ابن سينا، **كتاب السياسة**، ص ١٠. قا: الطوسي، ١٧١ ـ ١٧٢.

الموقع، إلى أنهم جهلوا عمل بريسون؛ أو إلى أنهم رفضوا اعتباره كقطاع يشكّل قسماً من سياسة المدينة. ولعلّ محدودية الانتاج الفلسفي لابن طفيل، والرؤية الفلسفية الصارمة عند ابن باجه والتي جعلته يحصر الفلسفة في الماورائيات، كانا الدافع الحاسم لذلك الرفض[٦٤]. وبخصوص ابن رشد، فإنه بحث تلك القضية بتوسعٍ من منظورها الفقهي، أو بحسب قواعد المنقول الفكرية أو مصطلحاته وجهازه[٦٥]؛ لكنه في «**جوامع سياسة أفلاطون**» يتميز بل يبرع في تحليله لوضعية المرأة داخل النظام السياسي، أو في «المدينة ـ الدولة»[٦٦]. فهو يبرز في موقف تأييدي لها، كثير الثقة بقدراتها؛ مما يتناقض مع الموقف المتمثل بالفقهاء (حيث مدينة أهل الكلام والجدال)[٦٧]، وحتى بفلاسفتنا الذين هم أيضاً قسوا عليها[٦٨].

ويتناول فلاسفتنا أيضاً، في مدينتهم الفاضلة، القوانين (السُّنن) المتعلقة بنظام العائلة، ومشكلات الزواج الاجتماعية، وقضايا «الأحوال الشخصية»[٦٩]. المضمون، في العلائقية كلها، دينيٌّ. فالنقليُّ هنا قائد؛ وأساس. أما المنظور العام فمنطلِقٌ من مبادىء عامة مختلفة عن الحال في الفقهيات حيث التقسيم، والتفريع للأقسام، والردود على حالات جزئية أو عينية وخاصة. تُسلِّم الفلسفة العملية بالموروث المسموع؛ لكنها ترفعه إلى العام، والقوانين الاجتماعية في عَقْد المدينة.

٤ ـ التعليم وآداب الطلب:

لم تُدرس **التربية** (آداب الطَّلب، أدب السامع والمتكلّم، أو المفيد والمستفيد، دستور الصبيان؛ الخ . . .) في باب العلم المدني؛ فهي تعود إلى

(٦٤) يقول ابن باجه في محاكمته لهذا الفن (تدبير. . .، ص ٣٩): «تكلّف قوم القول فيه. ومن بلغنا كتبهم في تدبير المنازل، فأقاويهم بلاغية».
(٦٥) را: ابن رشد، **بداية المجتهد**. . .
(٦٦) **ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون** (A.C.P.R.)، ص ص ١٦٤ ـ ١٦٦.
(٦٧) للمثال، را: الغزالي (في أحكامه على المرأة)، **إحياء**، ج٢، ص ص ٢١ ـ ٦٠.
(٦٨) تسبق آدابيةُ المرأة آدابية الكسب والمعاش عند الغزالي. على عكس الفلاسفة.
(٦٩) للمثال، را: ابن سينا، **الإلهيات**، ج٢، ص ص ٤٤٨ ـ ٤٥١.

السياسة الخاصة عند اخوان الصفا[٧٠]؛ وإلى السياسة المنزلية، أو وصايا يعم نفعها جميع الناس، عند الفارابي[٧١]؛ وإلى سياسة المنزل أو «**تدبير الرجل ولده**» عند ابن أبي الربيع[٧٢]، وابن سينا[٧٣]. وكذا أيضاً مسكويه[٧٤]، والطوسي[٧٥] والدواني: فهم يتبنون موقف ابن سينا المجتاف، والمتجاوز جيداً، لما قلنا إننا قد نجده عند بريسون[٧٦]. وفيما خصّ ابن باجه، في «**تدبير المتوحد**»، فمن التعمّل أن يُقرأ كنظرٍ في التربويات. يُقال الحكمُ عينه بشأن حالة **حيّ بن يقظان**. فقط عند ابن رشد ترد التربية في مضمار اختصاص المدينة، أو كوظيفةٍ غير ملحقةٍ بالمنزل؛ **بل آيلة إلى الدولة، وكعاملٍ تغييري في النظام**. وابن رشد لم يكن قاصداً إلى ذلك؛ ربّما. لأنّ مبحثه هذا يأتي في سياق تعليقه على «**الجمهورية**» (كتاب السياسة) لأفلاطون تحت اسم: «**جوامع سياسة**[٧٧] **أفلاطون**»[٧٨].

٥ ـ خطاب المدينة في العلاقات مع «الأوضعين»:

لطّف خطاب الفلسفة السياسية العربية الاسلامية، في دراسته للمدينة، شيئاً من قسوة العلاقات الرضوخية الإرضاخية في قضايا المرأة، والسلطة، والجيران؛ وكذلك أيضاً في شأن الفقير، والمهزوم، وما بين الأمم[٧٩]. قد تؤخذ علائقية المالك والرقيق، المدروسة في قسم **سياسة الرجل خدمه**[٨٠]، كعيِّنة

(٧٠) إخوان الصفا، م.ع.، ج١، ص ٢٧٤.
(٧١) لم يهتم الفارابي، في كتاب السياسة (= «وصايا يعمّ نفعها...») بالتربية ولا بقضايا العائلة.
(٧٢) ابن أبي الربيع، ص ص ١٥٥ ـ ١٥٨.
(٧٣) ابن سينا، ص ١١ ـ ١٤.
(٧٤) مسكويه، تهذيب الأخلاق... ص ص ٦٨ ـ ٧٥.
(٧٥) الطوسي، ص ص ١٦٦ ـ ١٧٨.
(٧٦) بْلسّنَرْ، ص ص ١٨٢ ـ ٢٠٤.
(٧٧) سياسة هنا تعني: كتاب الجمهورية.
(٧٨) را: ابن رشد، **جوامع سياسة أفلاطون**، في الترجمة الانكليزية التي قام بها روزنثال عن العِبْرية تحت اسم:
Averroes Commentary on Plato's «**Republic**» ونشير إليها هنا بـ (A.C.P.R.)
(٧٩) لم يكن مقال فلاسفتنا في «طبقات الأمم» عادلاً. قد يُبرَّر بظروف تاريخية؛ لم يُبرزوا دائماً محك التفاضل (التقييم) الذي أخرجوا بعض الأمم من «الحضارة».
(٨٠) إخوان الصفا، م.ع.، ج ٤، ٢٥٨ ـ ٢٦٠؛ ابن سينا، **كتاب السياسة**، ص ١٥ ـ ١٧؛ الطوسي، م.ع.، ص ١٨١ ـ ١٨٤؛ ابن ابي الربيع، ١٥٨ ـ ١٦٠.

تكشف لنا نمطاً من العلاقات الاجتماعية التي حكمت مجتمعاتنا التاريخية فترة مديدة. إلّا أنّ الواضح هنا هو أنّ فكر الفلاسفة، من إخوان الصفا حتى ابن سينا فالطوسي، تميّز بالتركيز على الجانب العام والنفسي أو الاجتماعي والروحي للقضية: ولم يشدِّد على **الناحية التشريعية والعملية** التي يبدو أنه يتركها للفقهاء حيث يهتمّون بتحرير الرقيق بالمكاتبة، أو تكفيراً أو نذراً، أو ما إلى ذلك؛ أو بتوضيح الروابط العمودية وقيمها بين السيّد ومملوكيه المحكومة بمصلحة الأول، وهيمنته المطلقة[٨١].

قد لا يكون من المبالغة التنبّه هناك إلى أنّ موقف الفلسفة العربية الاسلامية، من الانسان الذي لا يملك نفسه أو حريته، أكثر تطوراً من موقف أرسطو، والفكر اليوناني بل والروماني خاصة، حيال تلك الظاهرة التاريخية. فأرسطو يُظهر «الرقيق» آلة حية؛ وأداةً؛ أو عضواً لا بد منه، كالقدم واليد، كي يتوفر للسيد وقتٌ للراحة والتفكير وممارسة حريته[٨٢]. ولم يكن أرسطو أرفع تبصُّراً، من بعض فلاسفتنا، في نظرته العنصرية، العرقية، لأمم ما تزال حتى اليوم حيةً وتتطور.

وتتميز الفلسفة المدنية عندنا بترهيفٍ آخر للعلاقات مع **الوالدين**[٨٣]، أو بتلوين العلاقات مع **الجيران**[٨٤] بعصارةٍ تُحرِّك باتجاه اللانفعي، والمودة. . . فسياسة الاخوان، **وزيارة المرضى والأقارب**، والقاء التحية، والآدابية المنظِّمة لعلاقة كل صاحب مهنة أو عملٍ أو موقعٍ اجتماعي، حلقاتٌ اجتماعية حظيت في تلك الفلسفة بالنظرة الحانية الداعية إلى الارتفاع فوق المصلحي، والأناني، والتبادلي الميكانيكي والنفعي.

---

(٨١) قا: الغزالي (من حيث هو يمثل خطاب للفقهيات والكلاميات في ظاهرة (الرِّق)، إحياء، ٢، ٢١٩ - ٢٢١.

(٨٢) أرسطو، السياسة (بالفرنسية)، ٢٠ - ٢١. روبنْ، أرسطو (بالفرنسية)، ص ٢٧٨.

(٨٣) قطاع أضافه الفكر العربي الاسلامي (إخوان الصفا، الطوسي) للسياسة الفاضلة والتدبير المثالي للمنازل.

(٨٤) الجيرانية: قطاع أساسي في آدابية المدينة الإسلامية، وفي مخيالها ولا وعيها.

٦ ـ خصائص المنهج والرؤية، أحكام منطلقة من الحاضر:

ظهر لنا أنه قد برز في الفلسفة المدنية اتجاهان: يتمثَّل الأول بالفارابي الذي يُخرج منها إشكالية المنزل الفاضل أو يحصرها بترتيب **المدن والأمم** (بدون الاكتفاء بدينٍ واحد، أو بالأمم الاسلامية) من جهة؛ **وبالأخلاق** من جهةٍ أخرى (الجزء الثاني من تلك الفلسفة أو العلم)[٨٥]. وقد تأيّد هذا الاتجاه، تنظيرياً وفي الممارسة للنشاط الفلسفي، بابن باجه، وابن رشد. أما الاتجاه الثاني، الذي يعاند هذه الرؤية الفارابية الرشدية، فيبرز عند إخوان الصفا؛ ويسطع عند ابن سينا؛ ثم يزداد سطوةً وحضوراً مع الطوسي. **وخطاب الفقهيات** يدعِّم هذا التيار الثاني، لأنه خطابٌ متمركز على المباشر، واللاصق بالتعاملية، والتشريعي[٨٦]، والعملي؛ أي حيث البلاغة والمواعظ تحكم موقع كل فردٍ، وعمله، وعلائقيته، وحتى نواياه وطويته.

رأينا أعلاه إخراج البعض لهذا الميدان من الفلسفة العملية بذريعة أنه مستند إلى **البلاغيين** والخطابين. ولقد أصاب ابن باجه، إذ أنّ ذلك القسم محكومٌ باللفظة الجميلة، والارشاد أو النّصح والمواعظ (قا: الآيينات)، والتعبير الانشائي الذي يتخيل منزلاً فاضلاً، وعلائقية عائلية مثالية. فالتحليل يبقى هنا أضعف من الوصف. ويزدهر رسْمُ **ما يعوِّض القائم المؤسَّس، وما يلطِّف الانجراحات وتسلّط القواهر**.

تتيح محاكمةٌ تنطلق من الفكر الراهن، وتتنكر لحظةً لتدبّر الوعي في ظروفه، كل تجريح؛ فمن الملفت أن النظر كان **فردانياً**. فالنزعة العامة تقيم المنزل، والمدنية أو الدولة والأمم، على الفرد وانطلاقاً منه ومن تصورهم لجسده وعمل أعضائه. فتصوراتهم للمدينة وللمنزل **عضوانية**. وتخيّل فلاسفتنا الفرد،

---

(٨٥) الفارابي، إحصاء. . .، ص ١٠٣؛ ص ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٨٦) للمثال، را: الغزالي الذي يكرس للرقيق والمرأة والولد وسياسة القوت والاخوان (والحكمة التي ينبغي أن تسوس المنزل المثالي؛ تدبّره، رعايته؛ إصلاح حاله، آدابيته)؛ ثم للتعاملية المثالية، وينبغيات كل نشاطٍ أو مهنة أو حلقة اجتماعية. . . والغزالي عيِّنة هنا؛ وراموز.

من جهة أخرى، منعزلاً؛ بل ومتمتعاً بقدرة ذهنية وعقل وحرية بحيث أنه يفكر في القوت والتخزين فيقوده ذلك إلى ضرورة بناء البيت، ومن ثم للزواج، فـ . . .، فـ . . .؛ لم تنشأ الحضارة البشرية تبعاً لهذا **التسلسل الخطّي، الجامد، المسبق والمفترض، أو المتخيَّل ثم المسقط على الماضي**. ولم يكن الانسان بتلك القدرات الفكرية، ولا بذلك الموقع في الاقتصاد وداخل الجماعة والواقع. ولعلِّ **الانطلاق من الوعي** أساسٌ في منهجية تلك الحكمة؛ **والمنطق الماهوي** متحكِّم؛ وتتعسف في قيادة تلك النظر القاصرة اللاواقعية قواعد فكرية مسبقة، غير تحليلية، **وضعيفةُ الحسّ التاريخي والنقدي**.

من السهل إكثار النقد، **المنطلق من موقف راهن**؛ لقد كانت تلك **الفلسفة لا تاريخيةً** ومثالية المنهج. فالعقل المنظِّر لها غير منغرس في سياقه التاريخي، ومحكومٌ **بالمعياري، والماورائي، والماهوي** والإشكالي. لذلك يغرق، على نحو حتمي وبدون قصد بل وبسهولة، في تكديس الينبغيات، وفي إقامة التوضيحات والتفاصيل والتخوم للمبدأ الجاهز، وللفكرة المعتبرة ثابتة **وخارج الزمكانية، وللرئيس اللاحُدوثي**.

القسم الأخير: محاكمة وتثمير

١ ـ مابين آخر مقالٍ للفلسفة وظهور التجربة الثانية (مع الطهطاوي)، تفكك الفلسفة إلى علوم اجتماعية:

لم يزرع **ابن الأزرق** (ت ١٤٩/٨٩٦) في الفلسفة المدنية[٨٧]؛ فهو يلخِّص أو يكرر أفكار **ابن خلدون** (ت ١٤٠٦/٨٠٨)، ورفضه تلك الفلسفة التي لا تقع في الشبكة المفهومية أو المنظور العام الذي اتبعه صاحب «المقدِّمة». ولعلي لا أفترض إن فسّرتُ انصراف ابن خلدون عن البحث في الفلسفة (وهو المحبّ لها، العارف جيداً بها) عموماً، وعن فلسفة المدن خصوصاً، ارتكازاً منه على قانون واضح حكم فكره ويقضي بأن «**العلوم الحكمية الفلسفية**. . . **يهتدي إليها**

(٨٧) ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ٢ ج، بغداد ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨.

الانسان بطبيعة فكره». وفي تفسيري، فإن ابن خلدون انكبّ على علوم مجتمعه وحضارته، لأنها علوم خاصة بملّته. أما حكمة المُدُن أو الفلسفة، فرآها عامة، يهتدي إليها الانسان (بدون لجؤ للوحي)؛ ولذلك أهمل الفلسفة وخاض في الواقع التاريخي.

ثم أتى **طاش كبري زاده** (ت ٩٦٨/١٥٦١)؛ وفي مجال «الشِّيم والسِّير الفاضلة في المدن والأمم»، أحسن البسط؛ وأبرز التصنيف الأوضح للفكر السياسي: الفلسفي، والآدابي، والمديني (المدني، المُدُني)، والأخلاقي، والاقتصاد...[٨٨]. صحيح أنه لم يُبدع؛ بل هو لم يقصد لأن ينتج بمقدار ما كان همّه إقامة التصنيفات، أو التوصيف وإبراز التلازم، للحكمة العملية؛ ولغيرها من **ميادين النظر والعلوم**.

لم تُضف أعمال حاجي خليفة (ت ١٦٥٧)[٨٩]، ولا «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي في القرن الثامن عشر، ولا المعاجم التي تلت منصبَّةً على تبويبٍ توصيفي غير نقدي ولا تحليلي، لا عُمُقياً بل إتساعياً، لموضوعنا كثيراً.

ثم أتى **الطهطاوي**؛ وكان قبله استاذه، وآخرون من الجناح التركي للفكر العربي الاسلامي يعملون خارج علم السِّير الفاضلة للأمم والمُدُن الذي خفّ بريقه، ويجتهدون لاعادة النظر في الفكر القائم مع المجتمع الذي بدا لهم أنه يسير أبطأ من المجتمعات في أوروبا.

---

(٨٨) طاش كُبْري زاده (= أحمد بن مصطفى)، **مفتاح السعادة ومصباح السعادة**... (القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٨)، ص ص ٤٠٣ - ٤١٥.

(٨٩) عن فكره الفلسفي (المتحرِّك للقوة والتغلب والعصبية، والراغب بالسيف والانسان العزيز)، را:

Rosenthal, **Political Thought in Medieval Islam** (Cambridge, 1962), PP. 225-233.

ترجم كتابه الاساسي (**دستور العمل**) الى الالمانية: برناور (Behrnaur) وهو فكر يردّ على الواقع التاريخي للدولة العثمانية آنذاك؛ فحاجي خليفة نفسه كان جندياً، وابن جندي. وهو يبدو متأثراً بالماوردي وابن خلدون حول دور القوة.

أما **الدواني** الذي كان آخر من نظَّر في «المدن الفاضلة» فقد عاد للحياة ليس بسبب التنظير الذي قلنا إنه خبا وتفكك (فهو سوف يتفرع إلى علوم: الاقتصاد، والمجتمع، والسياسة، والأخلاق)؛ بل من خلال اهتمام الأفغاني وعبده[٩٠] بكتبه الفقهية الكلامية وبتوسط أو مشاركة كوكبةٍ من المنظّرين (العضدي والنسفي والإيجي) المهتمة بالتشريعي وليس بالتنظيري، والتخيّلي أو بالمدينة المثالية والرمزي والفلسفي. وكذلك كان اهتمام محمد عبده بنصير الدين الطوسي المنطقي؛ فشرح له «**البصائر النَّصيرية**»[٩١]. . . ، **ولم يعتن الباحثون العرب بفلسفته المدنية المثالية إلّا مؤخراً**[٩٢]. **هذا، في حين أنّ شرح الدواني على العقائد العضدية، وتدريس** «**رسالة الزوراء للدواني**»[٩٣]، أو شرحها، بدأ مع الأفغاني في الأزهر؛ وتابع عبده الاعتناء بذلك من بعد[٩٤].

٢ ـ الأنماط الأخرى من المدن الفاضلة عند الفلاسفة، نِماطة ومواقعية للفكر والسياسات أو المدن:

يبرز بوضوح، ومنذ بدايات الفلسفة العربية الاسلامية، تقسيم المعرفة إلى درجات؛ وتقسيم البشري إلى قوىً نفسية؛ وتقسيم الناس **وفق درجتهم من المعرفة**. وهكذا عرفنا تمييزاً قاطعاً بين المعرفة الخاصة **بالجمهور** (العوام، العامَّة)؛ والمعرفة عند **المتكلمين** (أهل الرأي والنظر، عند الغزالي[٩٥]. أهل الجدل والكلام، عند ابن رشد[٩٦]؛ وأهل البرهان، أو **أهل المنطق والبرهان**.

(٩٠) را: محمد عماره، الأعمال الكاملة للامام محمد عبده، ج١ (بيروت، المؤسسة العربية. . .، ط١، ١٩٧٢)، ص ص ٢٠٩ ـ ٢١٩.

(٩١) م.ع.، ص ٣١.

(٩٢) قدم علي مقلد أطروحة دكتوراه في الفلسفة حلّلت الحكمة العملية عند الطوسي؛ وهي مطبوعة (بيروت، دار أضواء، ١٩٨٦).

(٩٣) محمد عماره، م.ع.، ص ص ٢١١، ٢١٢.

(٩٤) ثم أخذ الدواني مكانة عند المعاصرين من خلال اهتمامهم بفكره الصوفي، أيضاً. ولعل هذه الدراسة هي الأولى بالعربية التي تسعى لالتقاطه ووضعه داخل موقعه في فلسفة المدينة الفاضلة، خاصة؛ وفي السياسيات العربية الاسلامية عموماً.

(٩٥) الغزالي، **المنقذ**. . . (بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط٢، ١٩٦٩)، ص ١٥.

(٩٦) ابن رشد، «فصل المقال. . .»، في: **فلسفة «ابن رشد»** (القاهرة، المكتبة المحمودية، ط٢، ١٩٣٥)، ص ٣٠.

هناك، إذن، **الخطابي والجدلي والبرهاني**[٩٧] وينطوي التصنيف العام للغزالي على قطاعين هما: أهل الباطن، والصوفية[٩٨]. **أما التقسيم الصوفي فلعله الأشيع؛ وربما هو الأوضح إذ هو القائل بأن الناس هم: أهل بيان**، وأهل المنطق **والبرهان**، وأهل **العرفان**. وهناك أيضاً نماطةٌ أخرى: **العبارة** وهي للعوام، **والاشارة** وهي للخواص؛ **واللطيفة**، وهي للأولياء (أهل العرفان)؛ **والحقيقة**، للأنبياء[٩٩].

لكل نمطٍ معرفي نمطٌ من المدن الفاضلة، وبالعكس؛ إذ لكل نوعٍ من المُدن الفاضلة، داخل الفكر العربي الاسلامي، نوع من المعرفة. فالأساس واحد للنوعين؛ هما يتوازيان بل يتكاملان وغير منفصلين: يعرِّف أحدهما الآخر، ويتعرّف به. فما هي الآن، بعدما رأينا القولة الفلسفية في المدينة الفاضلة، قولة أهل العبارة (الجمهور، أهل الخطاب) ثم المقولات الأخرى التي قد تحضر في الوعي الواحد أو المفكِّر عينه؟

٢ ـ المدينة الفاضلة عند أهل العبارة (الجمهور)، وفي الإناسة (الأنتروبولوجيا)؛ مدينتان أو سياستان:

ربما يكون نافعاً ملائماً التحليلُ النقدي للمدينة الفاضلة في الإناسة العربية الاسلامية، أي في المعيوش، والقصص الشعبية، والبطولات ولا سيما في **الأنبيائية**، وفي تصورات الانسان المنغلب أمام قواهر اللقمة الطبيعية والسلطة، الباحث عن استعادة تكيّفٍ أو احتماءٍ عن طريق اللجؤ إلى التماهي في «نماذج مثالية»، أو في مدُنٍ خيالية **(لا حُدوثية، لا زمكانية)** توفر له الارتياح الوهمي الناقص خلال لحظات.

لعل **مدينة المهدي**، في المُتخَّيل [المخيول، المخيال] الشعبي العربي الاسلامي، أبرز عيِّنة. فهنا شاشة نقرأ عليها انجراحات المواطن، وأمانيه أو

(٩٧) م.ع.، ص ص ٢٨ ـ ٢٩.
(٩٨) الغزالي، المنقذ، ص ١٥.
(٩٩) زيعور، التفسير الصوفي للقرآن... (بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٩)، ص ص ١٢٣ ـ ٢٢٩.

طموحاته بمستقبلٍ تحلّ فيه كلمة «**الصلاة على النبي**» محلّ النقود. كما أن «**مدينة، أو مهد عيسى**» نموذج آخر: نتحقق فيه رغبتنا بمجرّد التلفُّظ (راجع: القوة السحرية المعطاة للكلمة)؛ ونستغني عن الطبيب، وعن الحاكم بشكلٍ خاص (الحاكم، والحكيم أي الطبيب). وقد تكون إرم **ذات العماد**، في التصورات الشعبية الشفهية والفصيحة، والمُدُن المتخيَّلة سعيدةً في «ألف ليلة وليلة» وما إلى ذلك من كتب أو من موضوعات حول **مدن الجانّ المؤمن**، نوعاً من **الأحلام اليقظوية** التي تعوِّض، وتُبلسِم، وتغطي القلق واللاإستقرار في الحقل أو مع الفعل السياسي الجارح.

٤ ـ المدينة الفاضلة عند أهل الرأي والنظر (علم الكلام)، أو في الخلافة، مدينة السياسة الشرعية:

ينطلق فكر أهل الكلام (الرأي، النظر، الجدال) من أسسٍ مختلفة، ويقصد إلى غاية مختلفة، في تحليله للمدينة من حيث هي نظام حكم، ونمط من الدّول أو من السياسات. فحتى داخل المفكِّر الواحد عينه يتغيّر المحور بتغير المنهج أو الرؤية، في مضمار **الفعل السياسي** أو في تكوّن الدولة: طبيعتها واستمرارها، وانتقالاتها وأنواعها... كان الفقيه أو الكلامي يتمحور منتهضاً من تاريخه حيث الخلافة، والامامة؛ أو صاحب الشوكة، وصاحب السلطة، وما إلى ذلك من مصطلحات ومضامين، وأجهزةٍ فكرية، وأدوات إنتاجٍ وتحليل.

يختلف الطوسي، على سبيل الشاهد، في منطقة أو نظامه المعرفي عند معالجة النبوة والولاية، أو الخلافة والامامة، عن نظامه الفكري أو قواعد منظوره التحليلي في حالة معالجة فلسفة **المدينة الفاضلة، والمدينة الصوفية** (مدينة العرفان، أهل الحقّ). لكنه لا يشعر بقلق؛ ويغرس حتى في مدينة «أهل التعليم». وفي كل ذلك يصدر عن فكر واحد، وبنية واحدة.

لقد اهتم **الغزالي**، كشاهدٍ ثانٍ، بالمدينة الأوليائية؛ وبالمدينة الفقهية أو الشرعية. فهو يبحث في الخلافة بعد أن يكون **قد قدّم النظر والرأي في**

موضوعـات أساسيـة أخرى، بحيث يـأتي مبحث الامامـة تتويجـاً، وعند القمـة وكهدف أعلى (مقصدٍ أسنى ؛ بحسب مصطلحٍ للغزالي).

٥ ـ المدينة الفاضلة عند أهل الاشارة (العرفان)، السياسة العرفانية:

تظهر المدينة «**الأوليائية**»، أو مدينة التصوف الفاضلة، ذات نُسـغٍ روحاني صرف: تحكمها قواعد تنظِّم العلاقات الاجتماعية باتجاه الارتفاع اللامتـوقف إلى الله. فقد وضع الفكر الصوفي، في الثقـافة العـربية الاسـلامية، **آدابيـةً خاصـة** بأهل الحقيقة (أهل البـاطن، أهل القلوب والسرائـر، الخ . . .) أحسن تبـويبها وتصنيفها، على سبيـل المثال، السَّرّاج الـطوسي في «**اللُّمع**»، تحت اسم: آدابهم في الصـوم والصـلاة والحـج[١٠٠]؛ ولا سيـما: **آدابهم في الصحبـة**[١٠١]، وفي الاجتماعات، واللباس، والأسفار. . .[١٠٢].

كـما أنّ النظر الصـوفي في «**الاقتصاد**»، أو في القـوت والمكـاسب[١٠٣]، وفي **التربية**[١٠٤]؛ وفي الوصايا للأخوان، وفي المودة والصداقة، من شـأنه أن يتلخّص في كـونـه يُعـلي الاعتبـاري، ومـا هـو غـير جسـدي، والتخـلي عن الـذات، والانقطاع، والفناء في الله والبقاء، والرمزي والمخيالي.

تُرتِّب المدينةُ الصوفية أبناءها في **طبقات**: السالك والمتصوف والصوفي. وفي رحلة المـدينـة إلى الحقيقـة الكـبرى، في تـوفـيرهـا لأهلهـا بلوغ الكـمال وأسمى فضيلة، تـرسم للمواطن فيهـا محطات أو مقـامات وأحـوال؛ وتضع لـه مثالاً أو رئيساً كاملاً هو **القطب** (الغوث، الخ . .). تُختصر هذه المدينة الكاملة برئيسهـا الذي هو: حـامي الكون، وصـاحب الزمـان أو أوحده؛ والـذي هو «**العـارف**

---

(١٠٠) السَّرّاج الـطوسي، اللُّمـع (تحقيق عبـد الحليم محمـود وطـه سرور، القـاهـرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠)، ص ص ١٩٤ ـ ٢٣٣ (آداب المتصوفة).

(١٠١) م.ع.، ص ص ٢٣٤ ـ ٢٣٧.

(١٠٢) م.ع.، ص ص ٢٤٢ ـ ٢٥٢.

(١٠٣) م.ع.، ص ص ٢٥٩ ـ ٢٦١.

(١٠٤) م.ع.، ص ص ٢٦٤ ـ ٢٦٨.

بالله»، والذي بالكرامة يخرق كل سببيةٍ ولا يخضع للقوانين في الطبيعة[١٠٥].

أما **المعرفة**، فهي **حدسانية**: إنها ذوبانٌ في الموضوع، وفناء في المطلق (را: المكاشفة والمشاهدة، التفرقة والجمع، جمع الجمع، وحدة الوجود، وحدة الشهود، عين اليقين، الاتصال، الاتحاد...).

العلاقات الاجتماعية خاصة جداً: مغرِقة في اللانفعي، والبعيد عن الاقتناء والجسد والمحسوس؛ إذ يسعى **المواطن** لأن يغرق في المتعالي، أو يتصل بالألوهية، ويتوحّد مع المطلق، ويفنى عن نفسه التي تُصبح غير مملوكة ولا مالكة، مشاعاً أو ضحية وقرباناً. أما **الرئيس**، فهو رب إنساني، وإنسان رباني، فأكبر موضحٍ للاتحاد ما بين العالمين: الأرضي **والسماوي**، **المثالي** والواقعي، الإنسان والله، الله والكون[١٠٦].

المقال العرفاني في المدينة الفاضلة فرداني، غير واقعي؛ وهو موجه لقلائل جداً في المجتمع، أي أنه نخبوي خاص بالخواص وبخواص الخواص... ومن السهل اليوم دحضه إذ هو يقيم **المعرفة** على الكشف والمشاهدة (الاشارة)؛ ويقول بوعي فوق الوعي، وبعقلٍ للعارف **يتجاوز الموضوعيَّ**، **والسببية في** الظواهر الطبيعية، وقوانين الحياة ومرآة الكون؛ ويشيد العلائق الاجتماعية على المحبة وحدها بل على **الذوبان الدائم للفرد في الآخر وفي النحن**؛ وتتنكر للمنفعي والجسدي، وتتعدى الشروط الواقعية للاجتماع إلى حيث تخيل الاستغناء عن الطبيب والقاضي والحاكم (فلا مرض، ولا رغبات مادية أو مقتنيات، عند الصوفي أو في مدينته).

ليس ذلك المقال بهذا السؤ دائماً؛ ولا هو بدون أدنى **مردودية**(؟) حتى في تطرفه الرافض للعقلاني، ولتحليل العياني، وللانخراط في الواقعي والتاريخي.

---

(١٠٥) عن مصطلحات للدواني في المدينة الصوفية، را: «شرح الدواني على» هياكل النور «للسهروردي»، في: محمد علي أبو ريّان، **هياكل النور للسهروردي الاشراقي** (القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٩٥٧)، ص ص ٩٤ ـ ١٠٥.

(١٠٦) يوضح ذلك مصطلحات صوفية، من مثل: وحدة الوجود، الحلول...

وليس هو هرباً فقط، ونكوصاً، ونقداً أو تثويراً غير مباشر للاجتماعي والسياسي. فقد استمر الفكر الصوفي، أو الأوليائي / الباطني، قروناً يدعو للجانب الآخر من العلائق والحياة والقيم: **للروحاني المحض** وتنزيه الانسان برفعه الى المطلق، **ودمجه في الإلهي** أو فيما بعد النص والمرئي والنسبي. فهنا نوع من النظر والقيم يخص الانسان، وتعرفه الامم والحضارات؛ ونمطٌ من طرائق المعالجة والعلائقية ترفضه العقلانية المرغوبة الضرورية، لكن تقرّ بوجوده وتدعو لنقده واستيعابه. كما تقر بقيمة البعد العالمي في النداء الصوفي حيث تخيُّل المُضيّ إلى قبول كل الأديان والطوائف والأمم، ورؤية الحقيقة الواحدة كامنة وراء كل تعدد واختلاف في النظر وبين البشر (للمثال، را: ابن عربي في وحدة الأديان).

٦ ـ النزعة لكملنة الرئيس والمدينة. والعقل؛ التغاذي والتكامل:

يكشف النظرُ في المدينة الفاضلة، ورئيسها الكامل، والعقل الأسمى، عن عمق **رغبة** البشري في الخلود والكمال؛ وعن **الحاجة** النفسية الاجتماعية للتخيّل والتنظير لتغيير الواقع تغطيةً لنقص التكيّف، وتوفيراً ناقصاً للاستقرار والاعتبار الذاتي.

تتكامل أنماط المدن الفاضلة وتتغاذى: فالمدينة الصوفيةتتفق (في إسقاطاتها وهواماتها وإشباعاتها الوهمية لتلك الرغبة ولتلك الحاجة) مع **المدينة المثالية** التي يتخيلها الفارابي أو أفلاطون أو الطوسي (وتوماس موروس أو كمبانيلاّ)؛ ومع **مدينة أهل العبارة**، ومدينة السياسة الشرعية وأهل التعليم. ولعلنا هنا أمام مبدأ عام، خاص بالانسان: فالمقال في المدينة الفاضلة للفلاسفة، كالقول في المهدية وفي الرئيس الحكيم (الحاكم الحكيم)، قد يتوصل إليه الانسان بطبعه وفطرته (بحسب ما سبق أن رأينا لابن خلدون). ولعل المقال العربي الاسلامي، في ذلك المجال وفي شتى مواقعه النظرية أو الصوفية أو الاناسية، يبلغ هنا حدّاً راقياً من العالمية يتخطّى الخصوصيات ويعبِّر عن النمط الأصلي.

قد تختلف **طرائق الانتاج المعرفي** في كل من تلك المواقع؛ وتختلف الأسس والقواعد في المعالجة، والتقييم والرؤية أو المحور. لكنّ المنتوج مُكملَنٌ عند

الجميع؛ ومتحرّك بنسغٍ ماهوي وبمنطقٌ صوري مختلفَيْن حدّةً ودرجة بحسب الموقع والنمط. وتتكاملِ الدرجات وأنماط النظر للمدينة، وفي المعرفة والأَيْسيّات عموماً، حتى داخل المفكّر الواحد: فالطوسي نظَّر في المُدن الفاضلة والفلسفة السياسية؛ وهو هو أنتج في حقل المعاني الصوفية أي حيث المدينة الأوليائية؛ وتفكّر وحاور في مجال مدينة الخلافة وعلماء الكلام. ولم يكن الفارابي قبله، ولا الدواني بعده، الوحيدين اللذين، على غراره، ينتميان إلى الخطاب الصوفي والكلامي والفلسفي معاً وبدون شعور بالتناقض، أو بالانفصام وعدم إتساق الفكر إن مع الواقع أم مع نفسه. وكأنّ الفكر أوسع، وأعقد، من كل تصنيفٍ يجمِّد، ويغفل الوحدة والتلازم، ويقطِّع السيّال والضرامية أو التفاعل والجدلية.

٧ - المتنوِّر والمظلم، المردود والمترجرج، في تفكيرنا الفلسفي داخل السياسيّات العربية الاسلامية:

١ - بنى الفكر الفلسفي العربي الاسلامي ميداناً معرفياً، اسمه العلم المدني[١٠٧]، تمتع بشبه **استقلالية**، وكان له مصطلحاته وأغراضه؛ واستمر حيّاً وحيوياً يجذب إليه فكر فلاسفتنا حتى القرن السادس عشر. وقد قدَّم ذلك القطاع من الفلسفة مجلوبات للفكر، وغنىً للثقافة، وتعميقاً للفعل السياسي بل مدّاً له **وتوسيعاً إلى ما هو خارج التجربة العربية الاسلامية، الى المسكوني**.

٢ - لم تكن تلك الفلسفة **قومية**؛ تعدّت حدود الملّة؛ وانفتحت على البُعد العقلاني المحض للوعي السياسي، وللانسان أو للسلطة والفكر في الحضارة البشرية. لقد تأسست على تجارب الأمم، وتعاقب الهمم؛ وليس فقط على التجربة الدينية الخاصة. فحتى خطابها الذي هو ذو بُعدٍ ديني محلي (أو داخلي وخاص) يتوجه ليس إلى ما هو محلي وخاص؛ بل هو **نظرٌ في المجرّد، وفي الأمم والأشمليات** إن في طرائق النظر أم في المعياريات للسلطة.

(١٠٧) ورأينا من تسمياته الأخرى: الحكمة العملية في المدن، فلسفة المدُن الفاضلة، الحكمة المدنية، الفلسفة (أو الصناعة) المدنية، السياسة المدنية أو السياسة الفاضلة، علم الشِّيم والسِّير الفاضلة في المدن والأمم...

إنـه خـطاب ينتمي إلى **الفلسفـة المحضَـة**؛ وليس إلى الأُسس النـظرية والأجهزة التي تحكم **العقليانية** (أهل الخطابة أو الجمهور، أهل الجـدل، والرأي والكلام)؛ ولا إلى الرؤية الصوفية العرفانية للوجود والعلائق. ويتأكد انتماؤه إلى **العقلانية المحضة**، برغم لونٍ ديني أو روحي يحركه ويُغذيه، لأنه ليس دراسة أو تـبريراً لنـظام الخلافـة، وللنظم السيـاسية العينيـة التي كان يَعْتَـوِر بها التـاريخ السياسي الاجتماعي الاسلامي. ثم، بكلمة تقـول الاقل والأوضـح، فإنّ ذلـك القـطاع متعلّقٌ **بالبحث النـظري المنظَّم** في علم الـدولة، في القـانون العـام، في أنظمة الحكم، في الدساتير وفي السّلطة بوجهٍ عام من حيث أنماطها ووظـائفها، وبنيتها وتطوراتها، في السياسات...

٣ ـ نحن إذاً أمام **ميدانٍ مستقـل**، يقوم إلى جـانب ميدان الكـلاميات، وميدان «السياسة الشرعية»، وميـدان أدب الامارة والـوزارة، وميدان الآداب أو الأحكام السلطانية... لقد انفتح على كل تلك الميادين؛ وتمثَّل مـا ينفعه، ومـا يؤسِّس خصوصيته وحقله ومصطلحاته؛ كما أنه أعطى لكثير منها نـظراً أَشْمَلياً، وبُعداً منفتحاً متمدداً، ومصطلحـات فكريـة مجرّدة، وتقسيـمات كبرى أو نمـاطة عـامـة للفعـل السيـاسي عنـد الانسـان وفي الحضـارات وتجـارب الأمم. فهـو، بـاختصار، نـوَّع الفكـر السيـاسي؛ ويُـبرز ظهـور تعـدد في الخـطاب: تقليـدي عريض؛ وفلسفي غير مرتبط بالخصوصي والداخلي.

٤ ـ كـان نظراً يتحـدى المحدودية، والالتصاق بـالمبـاشر والعيني، عنـد الفقيه، وصاحب الأحكـام السلطانية، وأهـل البلاغـة والخطابـة. كما أنـه أعاد قراءة التكاليف الدينية عينها، والخطاب التقليـدي في الانسان والألـوهية، عـلى نحوٍ يثري التقليدي، والشائع، والنصّ أو الحرف أو الـرسوم. فـرهَّف، **ووتَّر**، **وخصَّب** بـاتجاه المجـرَّد، والأسمى فـالأسمى للعـلائق، والـوظـائف الـدينيـة، والتجربة التاريخية الخاصة.

٥ ـ لم تكن مـردوديته، عـلى صعيد الممارسة والنـظر، بخسـة. فنقـده للمجتمع، والنظام السياسي الواقعي، غير مباشر؛ وغـير وعظي، وكـاشفٌ عن حلم يقظوي جماعي بعالم أفضل وحاكمٍ أقرب إلى العدالة والفضيلة.

ويظهر خطاب فلاسفتنا **نقداً مباشراً للخطاب اليوناني**؛ فقد رفضوا كثرةً من المبادىء اليونانية في التنظير الاجتماعي السياسي: رفضوا قتل الميؤوس منه، وتحديد عدد السكان؛ نفروا من القسوة على الانسان، والمعاملة اللاإنسانية (للمثال، را: خلافات ابن رشد مع أفلاطون، في «**جوامع سياسة أفلاطون**»/ A.C.P.R.)؛ زيعور، م.ع.، ص٢٠٨).

٦ ـ استمر التاريخ البشري قروناً مديدة يوفّر للفكر الشروط الاجتماعية لاستمرار الهرب إلى المُدُن الفاضلة، ولدوامية الاحترام لذلك الميدان، في بلادنا وفي أوروبا العصور الوسطى. فكأننا كنّا هنا أمام حتمية، أو ضرورة تاريخية، تتفسّر بالواقع، ومستوى العلوم، ومبادىء الفكر وأنظمة الحكم السياسي. ثم تفتّت ذلك الميدان النظري مع تغيُّر المبادىء الفكرية والشروط الاجتماعية التاريخية؛ لكن خطابه العقلاني يبقى رافداً من الروافد التراثية الكثيرة التي تغذي اليوم علم الاجتماع العربي، والخصائص المحلية لمدرسة عربية في علم النفس وحتى في الاقتصاد السياسي، وفي علم السياسة بمعناه العالمي المعاصر أي القائم على مناهج عقلانية متكاملة مع المنهج التجريبي، وعلى الثقة بقوانين معروفةٍ في العلوم الاجتماعية والنفسية الرائجة.

٧ ـ نتأيّد اليوم، في هذه العلوم المعاصرة وفي الرؤية العقلانية القائدة، بمقال فلاسفتنا السياسيين؛ لكن بعد **النقدانية الاستيعابية**. ونتعلّم كثيراً، كي ننفي ونتجاوز أو نولِّد الجديد، من طرائقهم في التحاور والتأويل، في التحليل والمقارنة، التي تدبَّروا بها وتبصّروا في **الفكر العالمي** آنذاك. وسيبدو سريعاً أنّ المبدأ الأول هو أن نتمثّل منطق الاكتشاف، وقانون إنتاج القوانين، والمبادىء المنهجية التي تنتج الفعل والفكر والمنهج والتي تفصل الأخلاقي عن الواقعي السياسي أو الطبيعي.

٨ ـ يبدو لنا، نسبةً للمناهج الناجعة راهناً والمتحكِّمة في علوم المجتمع والانسان والطبيعة، أنّ مناهجهم التي غطّت حاجتهم الفكرية الاجتماعية تخطاها الفكر والحضارة. فقد كانت مناهج، كما سبق أعلاه، بعيدةً عن

التجريب، قريبة جداً من التأمّلي، إختزاليةً للواقع مُغفِلةً دور التطور والشروط الاجتماعية، دور الصراع والقوانين التاريخية.

٨ ـ قول الصحة النفسية في إشكالية العلائق مع المُجتاف والعالمي في السياسيات والفلسفة:

استمرت طويلة، ومريرة، طريقة تقديم الفلسفة العربية الاسلامية، ومنها موضوعنا هنا، قائمةً على ردّ خطابها إلى ينابيع يونانية. وتحكّمت بتلك الطريقة رؤيةٌ مسبقة، بل مقيَّدة ومقيِّدة: تُرغِم النص العربي على أن يبرز متأثراً مكرِّراً، أو ملحقاً تابعاً، حيال «النبع» أو القاعدة. فقراءةُ الطوسي، أو الدوّاني، في تلك «المدرسة»، لا تبتعد عن تفسير مصطلحه (السُّنة، الرئيس، المدينة، الحاكم، الخ..)، قصراً أو تعمّداً وتعّملاً، بأنه توفيق بين الاسلامي واليوناني، أو تحوير وعدم فهم، أو تلخيص وتقطيع أو أقلمة وتعديل، في كلمة لأرسطو وأخرى لأفلاطون.

وهكذا فإننا ننتفع بلا ريب من **المنهج الاسترجاعي**، من التفسير الذي يفتش عن أصل الفكرة أو تاريخها الأول وسياق إنتاجها الاجتماعي المعرفي الأساسي. وبحسب هذه الرؤية للفلسفة، فإن الدواني يُعاد الى الطوسي؛ ثم نرجع القهقري من الطوسي إلى من قبله: ابن رشد، فالفارابي، فالترجمات عن اليونانية أي إلى أفلاطون وأرسطو. نعود إذاً إلى الكتب اليونانية المترجمة المؤسِّسة: «جمهورية» أفلاطون، وتلخيص لها قام به جالينوس؛ وكتّاب النواميس في كُليته أو في تلخيص الفارابي له. ثم بالنسبة لأرسطو نقف عند كتاب السياسة، والاخلاق إلى نيقوماخُس. دون أن ننسى بعض الكتب السياسية الهلينية المنحولة؛ أو أن نُغفل عمل بريسون...

إذا حاكمنا هذا النوع من الدراسة [القراءة، التفسير، النظر التحليلي...] وفق النظرة التحليلنفسية بدا لنا أنها دراسة آلية خطية تُغفل التطور؛ وتتلبَّث عند «التجربة الأولى» التي وإن كانت أساسية فليست كافية ولا هي حتمية التأثير. ولا تعطي تلك الدراسة دوراً **لفعالية التاريخ والثقافة**. يُوجه النقدُ عينه

إلى تفسير موضوعنا المدروس هنا بأيّ عاملٍ آخر آحادي الرؤية: كأن نقول بالعامل الديني وحده؛ أو برفضٍ فظٍّ لقطاع فلسفة المدن الفاضلة في تلك التجربة الحضارية الرائعة بذريعة أنه ليس وليدها، ولا يكشفُ عنها أو يُردّ إليها؛ أو بالتنكر لذلك القطاع داخل السياسيات [علم السياسة] العربية الإسلامية.

تتملقنا، من جهة أخرى، الطريقة التحليلية التي تتأيد بمقالٍ فكري يرى الفلسفة غير خاصة بقوم أو أمة، وبالتالي فإن الفلسفة في المدينة الفاضلة عندنا قراءةٌ لتاريخ الفلسفة أنّى كانت هذه أو أنّى أتت. ليس هذا كافياً، فحتى التفسير لخطاب الدواني، أو ابن رشد، بأنه إعادة اكتشافٍ لما سبق اكتشافه أرسطو أو أفلاطون لا يبلغ الرد العقلاني. فذلك الخطاب (العقل، النظر، الفلسفة) العربي الاسلامي يُفسَّر بالعودة إلى **وعينا الثقافي الاجتماعي**، وإلى **المجتاف العالمي** أي ما تمثّله واستوعبه ذلك الخطاب عبر تطوره في الزمان والمكان. وعبر تنوع وتعدد ممثليه وتجاربهم الشخصية، وإلى تأثير التاريخ السياسي الخاص، وعمل الفكر المجرَّد في التحليل والتقييم، و. . .، و. . . لا يقول التحليل النفسي، في تحليله لعارض نفسي أو عُصاب، بعاملٍ واحدٍ آحادي (وهذا معروف عام في العلوم الاجتماعية والنفسية، المعاصرة)؛ ولا يفسِّر شخصيةً باختزالها في أخرى.

ليس سويّاً البقاء في الإشكالية التي قد تُسجن فيها علائقية الفكر الفلسفي السياسي العربي بالفكر السياسي اليوناني. وتعلِّم الصحة النفسية (أو الطب العقلي) للفكر والثقافة، لانتاج المعاني والمعرفة، أنّ التخبّط في تلك الاشكالية عارض مرضي؛ وظاهرة لاسوية في وعينا الثقافي تعوِّق نماءه وعافيته، وتُطفِّف بقدراته، وتوقعه حتى في **التبخيس الذاتي** واضطراب النظرة للوجود؛ وتقوده بطريقة لا واعية.